Em busca de dragões: Mariza Peirano e a arte de ensinar antropologia

Christine de Alencar Chaves
UnB

"Nada somos, professores, sem nossos alunos."
M. P.

Cheguei à hora combinada. Não precisei bater, pois a porta da sala estava, como sempre, aberta. As palavras exatas, assim como a data do encontro, perderam-se na memória. Não há, porém, como esquecer o ano, 1989, nem o diálogo curto — a concisão é uma virtude cultivada nos gestos, na escrita e na fala de minha interlocutora. Para mim, aquele foi um bom encontro, um encontro decisivo que mudaria o rumo da minha os daqueles anos de redemocratização: eu queria entender os fundamentos teóricos e os condicionantes sociais da vertente autoritária do pensamento social brasileiro do início do século XX, e assim investigar supostas articulações com a história recente do país recém-saído do regime militar. O pensamento autoritário parece formar uma espécie de matriz de sentimentos, ideias, atitudes e práticas imemoriais que, infelizmente, reverberam renovados no solo social e moral do Brasil no alvorecer do novo milênio. Naquele encontro, porém, recebi um convite à etnografia e, com o apoio que o acompanhou, senti-me encorajada a desafiar a timidez escondida no gosto que então sustentava pelo estudo teórico: saí à busca dos dragões escondidos na experiência de campo.[1] Aos iniciantes da antropologia, a lição é repetida: é preciso "examinar dragões" (Peirano, 1992b, 2006b), ou seja, buscar o "sentido de surpresa"[2] invariavelmente trazido pela pesquisa (Peirano, 1995c:136).

Esse convite à etnografia não foi episódico, reconhecidamente uma marca forte da obra[3] de Mariza Peirano expressa no continuado esforço reflexivo dedicado ao tema em seus escritos, mas também presente — o que provavelmente apenas os seus alunos saibam — em sua forma de ensinar e orientar. A defesa do projeto antropológico como inerentemente etnográfico é uma tomada de posição teórica de Mariza que se expressa em vários campos para além da teoria: aparece analiticamente na antropologia da antropologia por ela empreendida em sua tese de doutorado,[4] desdobra-se em sua continuada reflexão comparativa sobre a antropologia feita no Brasil e alhures, ressurge em sua etnografia dos documentos, estende-se ao exame dos modos de reprodução e transmissão da disciplina no país

e também se manifesta, de maneira belamente coerente, na sala de aula, bem como nos encontros de orientação, em sua maneira de ensinar a ler e fazer antropologia.

Trata-se de uma coerência fundamentada no entendimento da constituição etnográfica do saber antropológico, compreendido como um movimento contínuo de criação teórica a partir da pesquisa. Nessa concepção, cada etnografia bem-sucedida é uma recriação da teoria antropológica e tem nas teorias e nos fatos etnográficos sua criação eminente.[5] É uma antropologia concebida como empreendimento "artesanal, interpretativo e microscópico" (Peirano, 1995a:140), um conhecimento com ancoragem empírica e contextual, mas norteado por ambição universalista, inicialmente definida em termos da proposta dumontiana de um "universalismo modificado" (1992a:89), mais recentemente compreendida como universalismos plurais (2006a:67).

A audaciosa combinação entre as dimensões micro e macrossociológicas é representada pela prática antropológica por excelência, a etnografia. Nela, "todo antropólogo está constantemente reinventando a antropologia; cada pesquisador, repensando a disciplina. [...] A antropologia é resultado de uma permanente recombinação intelectual" (Peirano, 2014:381). Essa qualidade de perene renovação da disciplina advém do encontro entre as surpresas da pesquisa e a teoria consagrada nas etnografias anteriores, resultando nos *fatos etnográficos*, fruto da interlocução entre a teoria nativa e a teoria emprestada pelo pesquisador do arcabouço teórico não apenas da disciplina, mas de todos os interlocutores por ele privilegiados. Dessa concepção do conhecimento antropológico emerge uma visão especialmente dignificante do ensino: ele deve ser também um encontro vivo entre cada estudante e as etnografias consagradas, permitindo-lhe construir, como Mariza define, sua *linhagem* teórica (Peirano,1992a), seu panteão sagrado de autores de referência.[6]

Nessa perspectiva, para se renovar, o projeto antropológico de conhecimento requer uma transmissão e um ensino também eles etnográficos e comparativos, isto é, atentos à minúcia concreta dos textos, ao seu contexto de realização e à comparação com outros trabalhos relevantes. Para Mariza, ensinar antropologia é uma arte que espelha a própria disciplina — e em sua prática de ensino esse cuidado revela-se tanto na concepção dos programas de curso quanto na maneira de ler e discutir os autores em sala de aula. A apreciação da etnografia como teoria vivida, em que o fato etnográfico figura como a encarnação de um encontro multicentrado, requer uma espécie de iniciação que começa bem antes da experiência de campo e da escrita etnográfica, com o aprendizado de uma maneira de ler. E aqui se reúnem, na figura da antropóloga, a autora, a professora e a orientadora.

Há, portanto, uma continuidade entre a visão de Mariza sobre a antropologia como empreendimento teórico e o modo como ela sustenta que a disciplina deve ser transmitida e ensinada. Investir analítica e pragmaticamente nos caminhos de formação das novas gerações é, de maneira inextricável, refletir sobre o modo de criação do conhecimento na antropologia, e vice-versa. A importância dessa articulação na obra de Peirano afere-se no fato de ela ser encontrada tanto em análises mais abrangentes sobre a antropologia (1995a, 2000, 2004), em textos dedicados ao tema da etnografia (1995d, 2000, 2008a, 2010, 2014a, 2014b), quanto em reflexões dirigidas especificamente à orientação e ao ensino (1992; 1995, 1995b, 2006b, 2013a), assim como em artigos de divulgação da disciplina (1992b).[7] Além disso, a imbricação entre teoria, pesquisa e ensino é defendida por Mariza tanto em textos como em inúmeras palestras, congressos, seminários, debates para os quais é convidada.[8] E ressurge nas salas de aula e nos encontros de orientação. Proponho-me apresentar um singelo testemunho de sua coerência na arte de fazer e ensinar antropologia. Naturalmente, minha visada é singular, pois apenas na Universidade de Brasília foram ofertados por ela 72 cursos e seminários entre 1980 e 2001, além das atividades docentes desempenhadas em outras universidades e centros de ensino no país e no exterior, como Unicamp, Museu Nacional (UFRJ), Instituto Rio Branco, Harvard, Columbia e MIT.[9]

Com a antiga aluna e orientanda, o leitor seguirá um percurso em que se oferece uma mirada sobre a arte de ensinar e orientar de Mariza Peirano por meio de cursos e disciplinas, da dinâmica de aulas e seminários, da sensível e potente relação de orientação vivida, assim como dos efeitos desse encontro na produção intelectual da autora. A transmissão da antropologia por Mariza, entendida como congenial à sua concepção do conhecimento antropológico, é apresentada em conjunto com uma apreciação de sua obra, com destaque para sua visão da etnografia como um encontro sempre novo entre teoria e pesquisa e para a relevância singular dos rituais na construção do seu legado. O percurso é feito em duas partes: i) cursos e seminários; ii) rituais e orientação.

Cursos e seminários

Comigo aconteceu assim. Primeiro como aluna, depois com o privilégio de orientanda,[10] aprendi com Mariza a apreciar o trabalho artesanal do fazer etnográfico, a escrita ancorada na experiência concreta e singular, em diálogo com o vivido nos múltiplos encontros que a entretecem: com os interlocutores de campo e com os autores internalizados. Uma etnografia é feita de multidão. E feita de vida, a vida única das pessoas e as muitas vidas da teoria. Na sala de aula e, depois, nos férteis diálogos de orientação, fui assimilando a lição persistentemente

repetida de que a teoria antropológica constrói-se em ação, na interlocução deliberada entre interpretações teóricas e categorias analíticas e a experiência concreta do trabalho de campo — o *lócus* antropológico de experimentação prático-teórica por excelência —, cada pesquisa devendo colocar em risco as proposições teóricas e as linhas interpretativas consagradas de maneira a propiciar sua renovação ou sua transformação. Avessa à fácil onda dos modismos, a leitura atenta dos clássicos, sem negligenciar autores contemporâneos às vezes até então relativamente desconhecidos, servia como um guia seguro nos cursos e seminários de Mariza. Mesmo em tempos de feroz crítica pós-moderna, como foram os anos 80 e 90, achados etnográficos como a teoria da linguagem trobriandesa/malinowskiana permaneceram como referência exemplar.

Nesta mirada, a antropologia apresenta-se como conhecimento avesso a certezas, a alimentar a inquietação, a "desconstrução das categorias abstratas da nossa própria sociedade" (1995a:140), pronto a questionar os fundamentos de suas crenças dominantes. Tais características emergem do próprio coração da prática antropológica: o confronto entre as ideias e os ideais nascidos do projeto moderno e iluminista — como o universalismo e o igualitarismo — no qual a antropologia tem origem e as múltiplas experiências sociais que representam outras possibilidades de existência e, inclusive, modernidades alternativas (Peirano, 1995b, 2006a).[11] Na sala de aula, isso se traduzia em uma leitura compreensiva e contextualizada dos autores. Cada um era visto como inspiração, seja por suas conquistas etnográficas e teóricas, seja pelos limites e desafios ainda não vencidos e que, exatamente por isso, permaneciam como um convite a prosseguir. A postura desdenhosa que o clima de época — que teimosamente insiste em renovar-se entre nós — sugeria, "isto é ultrapassado", jamais teve lugar nas aulas de Mariza.

Ela reitera: é preciso ler os clássicos, e é preciso ler cada um como autor, para além dos rótulos e das definições fechadas. Isso porque a criação etnográfica de maneira tão vívida e a tantas mãos só pode ser efetivada por aquele que realizou um percurso de leitura próprio e único, tornando-se assim capaz de um diálogo autônomo, seja como leitor, seja como potencial autor. O aprendizado é, portanto, um feito contínuo de incorporação intelectual, mas também emocional, da teoria presente no *corpus* etnográfico da disciplina. É um aprendizado exigente, que demanda disposição ativa, interesse e, por que não dizer, paixão por parte do estudante e do professor. Nesse sentido, o processo de criação e renovação teórica da disciplina apresenta uma relação de continuidade com o processo de transmissão dos seus conhecimentos. É o que Mariza Peirano interpretou como *história teórica* e *linhagens* disciplinares: o processo de transmissão do conhecimento

antropológico implica e requer a conformação, pelo neófito, de sua linhagem intelectual, o que significa dizer a eleição dos autores com os quais o estudante tem afinidade, seja em termos das questões e dos problemas significativos, seja em termos de abordagem e perspectivas de interpretação, assim configurando uma história teórica significativa única. É também por essa razão que Mariza reconhece a existência de múltiplas histórias teóricas.[12]

Longe de ser paradigmático, o conhecimento antropológico é autoral — uma autoria que seria preferível entender como simultaneamente individual e coletiva, dado que talvez não tenhamos ainda refletido o suficiente sobre esse fato e suas consequências. De todo modo, da natureza autoral da antropologia resulta a importância de ler os clássicos, tornando-os "outros" internalizados. Mas a relevância dos clássicos é também de natureza sociológica, pois, no entender de Mariza, são eles que constroem a possibilidade de diálogo interpares dentro e além das fronteiras nacionais que conformam os diferentes estilos de antropologia. Os clássicos não só constituem o terceiro (peirceano) que garante a possibilidade de comunicação e, portanto, a existência mesma da comunidade de antropólogos (2012; 2014a), como, com suas etnografias, formam os pilares do avanço teórico da disciplina. Ao mesmo tempo que oferecem relatos circunstanciados da diversidade, pela comparação, elas dão ensejo à pretensão universalizante da antropologia.

Várias são as razões, portanto, que ancoram o propósito de Mariza como professora de sedimentar uma base etnográfica entre os estudantes de antropologia. Isso também explica que alguns dos seus programas de cursos de teoria tragam uma generosa lista de títulos e autores clássicos — mas nenhum comentador —, ou seja, ao estudante são apresentados os autores e sua obra, além das referências a serem discutidas em sala de aula. A princípio assustadora, a lista representa um alerta contra as simplificações dos rótulos acadêmicos e contra a indolência de estudantes e leitores em geral para, por fim, revelar-se um precioso guia de leitura.

Encontra-se o mesmo espírito avesso a simplificações na insistência de Mariza na leitura minuciosa e contextualizada. Exemplares, nesse sentido, são os cursos inteiramente monográficos que, fenômeno raro na graduação, na sua carreira como professora, aplicaram-se ao estudo sistemático de um único livro: *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, no segundo semestre de 2008, e, antes, *Os sistemas políticos da Alta Birmânia*. O livro de Malinowski foi acompanhado da leitura de seus interlocutores clássicos: Karl Polanyi, Marcel Mauss, Louis Dumont, Claude Lévi-Strauss, James Frazer e, demonstrando uma vocação multidisciplinar, Roman Jakobson, sendo a leitura de manuais, comentadores e historiadores expressamente desaconselhada. A inspiração para esses cursos monográficos veio do professor no mestrado de Mariza, Júlio César Melatti, de quem, com o também professor e

orientador de doutorado David Maybury-Lewis, ela recebeu influência no gosto pelos autores clássicos,[13] no desestímulo ao recurso a comentadores e, em geral, no estilo de aula.

Com Mariza fiz três disciplinas, todas na pós-graduação: o já referido curso de Antropologia do Pensamento Social (Brasil: Anos 30),[14] Epistemologia da Antropologia, ambos no mestrado, e Ritos Sociais, no doutorado. Lamento não ter tido a oportunidade de seguir um curso teórico seu. Pontual nos compromissos e discreta em todas as ocasiões, na sala de aula a presença de Mariza impõe-se por si mesma. As aulas eram seminários — em que a participação dos alunos na discussão torna-se imprescindível — que exigiam de todos a leitura requerida no programa de curso. A professora intervinha de maneira pontual, realizando contextualizações, esclarecendo questões obscuras, estabelecendo o ritmo e a direção dos debates. Era sua forma de propiciar aos alunos o exercício, na prática, da lição expressa em texto:

> há de se sofrer o *impacto* que está reservado ao estudante no momento em que ele se defronta individualmente com as monografias produzidas pelos autores que o antecederam. Nesse processo complexo de transmissão, no qual o professor não ensina mas orienta, forma-se a base do novo antropólogo (2005b:82-83, grifo no original).

A concepção do ensino sobretudo como uma forma de orientação representa um convite, feito a cada estudante, à autonomia intelectual, sendo igualmente um tributo à sua liberdade de pensamento e um desafio à realização de um caminho próprio, seguindo aspirações, interesses e inclinações possivelmente tão individuais quanto expressões do tempo e lugar que a cada um compete viver. Silenciosamente, sem alarde, essa responsabilidade era promovida. No dia a dia da sala de aula, isso se traduzia na participação requerida de todos os alunos, mediante divisão prévia dos seminários, e acompanhada por Mariza com atenção. As intervenções da professora eram parcimoniosas e muito aguardadas. O rigor demonstrado na fala precisa e na atitude serena e firme anunciava também uma professora exigente.[15]

Em toda a prática docente de Mariza, é fácil discernir o empenho em transmitir uma concepção da disciplina por meio do exercício de uma leitura também ela etnográfica, isto é, como um diálogo vívido e sem preconceitos com autores das mais distintas orientações teóricas, levando em conta os questionamentos por eles enfrentados em seu tempo, lugar e condição. Com a leitura direta dos autores, o debate centrava-se nas ideias-força de cada um, no seu recorte e forma de apresentação dos temas, na abordagem analítica escolhida e nos desafios teóricos enfrentados, assim como nos problemas e nas questões significativas que

os inspiraram. A linha diretriz dos debates era a leitura minuciosa, artesanal e microscópica de cada autor, uma leitura contextualizada, sem no entanto perder de vista o escopo teórico mais abrangente que o norteava e o inseria dentro de uma rede mais ampla de diálogos no interior da disciplina.

Aquele curso de Antropologia do Pensamento Social, além de me revelar uma afinidade intelectual que definiria minha escolha de orientação, entre outros ganhos, deixou como marca indelével a lição de Antonio Candido quanto à necessidade vital de elaboração de uma história teórica interna (em seu caso, aplicada ao campo da literatura), que ele chamou "mecanismos de causalidade interna, que torna inclusive mais fecundos os empréstimos tomados às outras culturas" (1987:152). Isso significa dizer que seguir fios de interlocução internos, sem negar influências outras, é condição imprescindível para a constituição de um campo intelectual autônomo. Os termos usados para a análise da literatura, "fidelidade local e mobilidade mundial", nem apelo ao mimetismo, nem exaltação do exótico, permanecem guias adequados para uma antropologia que se pretenda autônoma, socialmente relevante e com escopo próprio na interlocução seja com as disciplinas irmãs em nosso país, como a sociologia e a ciência política, seja no âmbito internacional da disciplina.

A obra de Mariza Peirano tem nessa proposta de autonomia uma fonte de inspiração. É possível reconhecê-lo no seu empenho na construção de um conhecimento crítico da produção da antropologia feita no Brasil em uma perspectiva comparada, seja com aquela produzida nos centros de maior influência internacional, seja em países ditos periféricos (Peirano, 1981, 1992a, 1999, 2003). Em larga medida dedicada à compreensão do processo de construção e refinamento do conhecimento antropológico em geral, sua obra tem, além disso, contribuído substantivamente para a consciência reflexiva sobre as características peculiares da antropologia no Brasil — e nesse sentido desempenha um papel relevante em termos de autoconsciência por parte dos profissionais dedicados à disciplina no país.[16] Seu trabalho nos tem ajudado a compreender nossos trunfos e nossas limitações, contribuindo para nos situar de maneira crítica no variado campo da produção da antropologia no mundo contemporâneo.

Pode-se dizer que Mariza dá uma nota positiva à conhecida máxima de abertura de *O Dezoito Brumário*,[17] o novo se constrói sobre os ombros dos antecessores, em um diálogo triangular: com os sujeitos de pesquisa, com colegas cientistas sociais da comunidade nacional e com as tradições metropolitanas e periféricas de conhecimento (Peirano, 1995a, 2006a). A perspectiva conscientemente situada e ao mesmo tempo cosmopolita que inspira sua reflexão escrita sobre a disciplina é espelhada na preparação dos cursos, em que autores locais são colocados em

parceria com seus congêneres de outras latitudes. Assim é que, no programa do curso Antropologia do Pensamento Social (Brasil: Anos 30),[18] *O problema* de uma etnografia do pensamento é inicialmente colocado por autores como Geertz, Dumont e Elias; *O Problema Aqui* é trazido por Antonio Candido, Roberto Schwarz e Davi Arrigucci; *Os Anos Trinta* são retratados por Wanderley Guilherme dos Santos, Bolivar Lamounier e Celina Franco; Mário, Sérgio, Gilberto e Caio Prado constituem o núcleo a ser etnografado; e o problema é, por fim, posto em perspectiva em *Ocidentalismo e Subdesenvolvimentos*, por meio do diálogo com autores indianos como Ashis Nandy, T. N. Madan e J. P. S. Uberoi, ao lado de Fernando Henrique Cardoso e do norte-americano Carl Emil Schorske. O programa completa-se com quase duas páginas de bibliografia complementar. Nele, antropólogos são ladeados por historiadores, sociólogos, cientistas políticos e teóricos da literatura, e autores brasileiros são postos em interlocução com autores de meios acadêmicos hegemônicos, assim como com autores de indubitável relevância, mas relativamente desconhecidos em âmbito internacional.

Na busca de uma interlocução mais plural e com propósito comparativo, o interesse de pesquisa de Mariza estende-se ao continente indiano, à compreensão das similaridades e diferenças da antropologia naquele contexto (Peirano, 1990, 1992a, 1995b, 2003a). Fruto desse projeto comparativo, o curso Epistemologia da Antropologia[19] foi dedicado à distinção nós/outros a partir da separação conceitual entre Ocidente e Oriente, discutindo-a "sob vários ângulos: a 'invenção' do Oriente; a autoridade da autoexplicação do Ocidente; o Ocidente visto pelo Oriente; os reflexos desta distinção na antropologia".[20] Organizado em três partes — *Ocidente versus Oriente*, o *Ocidente Autoexplicado* e *Ocidente a Antropologia na Índia* —, em que autores europeus e indianos foram colocados em diálogo, o curso concentrou-se, em sua última seção, sobre o debate de quase três décadas transcorrido na revista *Contributions to India Sociology* entre Dumont e interlocutores indianos.[21] No final dos anos 80, ao "recuperar vozes pouco audíveis" (1992a:163), o curso fascinava por iluminar o grande divisor da antropologia a partir de uma produção acadêmica pujante e insubmissa à posição de parceiro menor. Ao mesmo tempo que amplificava o universo de possibilidades de interlocução intelectual, ele apontava similaridades e diferenças significativas entre os meios acadêmicos indiano e brasileiro.[22] De uma maneira elegante e sofisticada, Mariza concorre — na sala de aula como em livros e artigos — para a construção de um conhecimento local autônomo, num diálogo multicentrado, comparativo, que expressa sua contribuição ao ideal universalista da ciência embutido na antropologia e seu compromisso cidadão com a antropologia feita no Brasil.

Rituais e orientação

Um dos aspectos mais atraentes e desafiadores da abordagem da antropologia feita por Mariza Peirano é o abandono de todas as certezas dadas por teorias acabadas, classificações estabelecidas e recortes pré-definidos sobre autores e temas. É como se Mariza nos propusesse manter a disposição de principiante, aquele misto de fascínio e susto vivido pelos alunos de Introdução à Antropologia quando a imensa variedade da experiência humana lhes é apresentada e, ao mesmo tempo que se lhes retira a paliçada protetora dos modos usuais de pensar e sentir, não se oferece o refúgio de explicações teóricas redentoras das certezas perdidas. É como se fazer antropologia requisitasse uma disposição permanente de partida, o não saber como caminho para o conhecimento. Partia-se em busca dos dragões tendo como guia a compreensão clara da natureza construída, em coautoria, da teoria etnográfica — sempre parcial, embora eventualmente propondo totalizações provisórias — e como bagagem o tesouro etnográfico que cada um conseguiu tornar seu. Sem qualquer afetação ou alarde, era-nos requerida a coragem da vulnerabilidade.

Nas reuniões de orientação, Mariza ensinava a postura de principiante justamente ao não oferecer respostas para as perguntas ou vias de interpretação diante das dúvidas; antes, estimulava a busca. Em contrapartida, como uma verdadeira "guardiã" da "noviça" e da teoria antropológica (2006a:73), como ela definiu a posição do orientador, oferecia a segurança necessária para a experiência de incerteza e hesitação que acompanha a pesquisa e os estágios iniciais da escrita, em que se dá o confronto com a natureza fragmentária e caótica dos dados. O apoio da confiança mútua entre orientadora e orientada garantia os passos incertos da principiante, tendo por respaldo a teoria como elemento comum de interlocução e como suporte cognitivo para lançar luz sobre a experiência de campo. Mariza retrata esse momento delicado e sensível como aquele em que duas gerações vivem a teoria (2006a:75), exatamente quando ela é posta em risco e desafiada pela profusão caótica do mundo da vida que irrompe através da pesquisa.

Uma das belezas da relação orientador-orientando é a promessa de descoberta que o encontro guarda, e que só pode se realizar quando nos colocamos face a face com a impossibilidade de antecipação que, sendo parte inerente da vida, é rotineiramente oculta pelas balizas do suposto saber. Resguardado por sua experiência, o orientador oferece a confiança necessária, com a qualidade de um olhar arguto, capaz de ajudar a reconhecer e hierarquizar as pistas fundamentais que a nova pesquisa traz e que, pouco a pouco, criam uma trilha de compreensão entre as muitas possíveis. Quando entrei na sala ampla e iluminada de Mariza em busca de orientação, não podia prever nada disso. Aquele encontro era portador

de múltiplos sentidos, que só fui capaz de apreender depois que havia feito a travessia e mudado de posição.

Um encontro de orientação é sempre repleto de consequências: saí daquela conversa motivada a enfrentar o desafio de estudar a política no cotidiano, em algum lugar. E tive a acolhida de Mariza ao meu novo projeto de investigar as primeiras eleições presidenciais pós-regime militar.[23] A pesquisa desenvolveu-se em um município do interior mineiro acompanhando as eleições para presidente da República, em 1989, e para os cargos do Legislativo federal e estadual, bem como para governadores de estado, em 1990 (Chaves, 2003). Em Buritis, encontrei meus dragões na surpreendente relação entre política e festas. Eles, porém, nem sempre são fáceis de identificar e a capacidade de reconhecê-los é uma das habilidades mais importantes a ser desenvolvida pela iniciante. Logo no meu primeiro encontro de pesquisa escutei, desconcertada: "política aqui se faz com festa", mas custou tempo e várias repetições da frase até eu ser capaz de realmente ouvi-la. Festas políticas, antes que comícios, comitês eleitorais, plataformas de campanha, partidos e coligações, revelaram-se o fato etnográfico relevante. Tomei-as, então, como o meu *kula*, fenômeno significativo e instrumento heurístico que me permitiu compreender e descrever a cosmologia e os modos de ação política nativos.

Focalizar as festas políticas — tributo ao conhecimento nativo, além de recurso metodológico — permitiu-me tratar a política em urdidura com a sociedade, não como âmbito de regras autônomo e sim como conjunto de práticas, representações e valores vividos. Nelas encontrei a dramatização da *pessoa* política, categoria nativa cujos significados complexos e contraditórios recobrem e extravasam os conceitos de indivíduo e cidadão (Chaves, 1996, 2003). Fiel à tradição etnográfica, as referências teóricas foram tecidas em diálogo com a experiência de campo. Por uma indicação inspirada de Mariza, retomei a leitura de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* e estabeleci uma interlocução entre seu conceito de personalismo e as concepções e práticas políticas observadas em Buritis. Tomei esse conceito sociológico gasto a partir da perspectiva dos valores sociais encarnados nas festas políticas e expressos na categoria nativa *pessoa*. A despeito do seu grau de generalidade, o conceito apresenta o mérito de remeter às imbricações entre sociedade e política, ao identificar os nexos entre uma forma específica de sociabilidade — calcada nos vínculos de proximidade e afeto — e um modo particular de organização política. Nas festas políticas, pude acompanhar a ação dos políticos como "boa pessoa" e reconhecer o seu par correspondente, o político concebido como "bom administrador" — a oposição fundante das opções políticas encontradas no município.

As festas revelavam as eleições como um evento coletivo englobante, maior do que a simples expressão de interesse individual presente no voto.[24] Tomando-as como recurso analítico, busquei compreender os valores e as práticas subjacentes à dinâmica política local, que também orientam as escolhas eleitorais nos planos estadual e nacional. Embora tenha tratado as festas políticas como eventos significativos e nelas encontrado uma chave de apresentação e interpretação das concepções sobre política em Buritis, apenas no doutorado tive contato com a bibliografia do curso de Ritos Sociais e a perspectiva analítica desenvolvida por Stanley J. Tambiah (1985), que orienta e estrutura o programa.[25] O curso de Ritos Sociais permanece uma fonte inesgotável de inspiração para os estudantes das várias turmas que o acompanharam ao longo da carreira de Mariza como professora.[26] Por meio dele, Mariza exerceu influência decisiva sobre a formação de inúmeros estudantes além daqueles que tiveram o privilégio de se tornar seus orientandos, e dos que carinhosamente chamou "afilhados", de tal firma que todos podem, efetivamente, incluí-la em sua própria linhagem intelectual.[27]

O programa de Ritos Sociais foi aperfeiçoado ao longo dos anos, mas sua estrutura permaneceu a mesma e teve como modelo o curso seguido por Mariza quando Tambiah escrevia *A performative approach to ritual*.[28] Desde sua primeira oferta por Mariza, em 1981, um ano após seu ingresso como professora na UnB, o programa foi estruturado de maneira a articular teoria antropológica, teoria da linguagem e etnografia na abordagem dos rituais, com ênfase em "[...] seus aspectos de comunicação e eficácia, partindo da tradição durkheimiana que concebe rituais como *atos de sociedade*".[29] A despeito das alterações bibliográficas, o programa conservou uma divisão em três partes: a primeira dedicada às definições de rito, com a leitura do texto seminal de S. J. Tambiah, mais textos-raiz de E. Leach e V. Turner, além de C. Lévi-Strauss e M. Mauss;[30] em seguida, a parte mais longa do curso, voltada à leitura de quatro autores da teoria da linguagem — F. Saussure, C. Peirce, R. Jakobson e J. L. Austin —, cada um dos quais acompanhado de trabalhos de antropólogos neles inspirados; por último, a leitura de uma ou mais monografias completas. O curso de Ritos Sociais sempre teve o propósito de oferecer instrumental analítico para a pesquisa e requeria como trabalho final um exercício etnográfico inédito. O êxito do empreendimento pode ser verificado na incorporação, às últimas versões do programa, não só de trabalhos finais de ex-alunos, como de teses e dissertações inspiradas por sua abordagem.[31]

A abordagem de rituais proposta por Tambiah, uma referência intelectual e teórica fundamental na carreira de Mariza, transforma esse tema clássico da antropologia em uma ferramenta teórica e um instrumento analítico poderoso, passível de ser aplicado aos mais diversos fenômenos sociais — de reuniões

de sindicato rural (Comerford, 2001) a manobras regimentais no Congresso (Teixeira, 2001) —, à análise de uma peça de teatro (Santos, 2001), a rumores no contexto da web (Trajano Filho, 2001).[32] Tambiah toma os rituais como eventos em acepção ampla: atos, proferimentos, interações e práticas. Em lugar de uma definição restritiva e acabada, dada *a priori*, eles passam a ser recortados segundo o ponto de vista nativo, conforme o destaque dado a quaisquer modos de ação coletiva tidos como especiais. De tema e objeto empírico, os rituais tornam-se um instrumento heurístico, uma forma de abordagem dos fenômenos sociais. Trata-se de uma proposta sofisticada e complexa, que incorpora perspectivas diversas da teoria linguística, uma vez que o ritual é compreendido como um sistema de comunicação simbólica por múltiplos meios, eventos que aliam semântica e pragmática e incluem aspectos referenciais e indéxicos.[33]

Em seus escritos, Mariza tem enfatizado a flexibilidade e rentabilidade dessa abordagem dos rituais em sua aproximação com eventos, processos existentes no dia a dia, menos formalizados que os rituais mas nem por isso desprovidos de estrutura e propósito (Peirano, 2000, 2001b, 2001c, 2002, 2003b, 2006c). Ao mesmo tempo, ela destaca a dimensão de eficácia de ambos, rituais e eventos, presente tanto na ação como nos atos de fala — o aspecto pragmático da linguagem notado por Malinowski e estudado em minúcia por J. L. Austin. No curso de Ritos Sociais, com a inspiração da proposta de Tambiah, o percurso teórico era escrutinado por meio da leitura de autores clássicos da antropologia, tendo sua rentabilidade analítica renovada pela interlocução com os teóricos da linguística, e explorada em trabalhos etnográficos mais recentes. Generosamente, as sutilezas do caminho eram indicadas: os deslocamentos conceituais, a expansão de significados, os avanços teóricos de um autor, muitas vezes só incorporados gerações adiante. Desse modo, o curso era uma jornada em que, ao movimento de incorporação e ampliação analítica da teoria dos rituais na antropologia, acrescia-se o diálogo fecundo e repleto de potencialidades entre teoria antropológica e seus fundamentos, explícitos ou não, com uma teoria da linguagem. Foram cursos que marcaram de maneira decisiva a trajetória acadêmica de muitos de nós, alunos e orientandos de Mariza.

Não foi, portanto, por acaso[34] que pude tornar a contingência de um evento com a envergadura da I Marcha Nacional dos Sem-Terra, em 1997, a chamada "marcha dos cem mil", como o fato etnográfico privilegiado da tese de doutorado (Chaves, 2000). Contrariando a sugestão inicial da minha orientadora de, seguindo um movimento natural, ampliar o escopo do estudo da política local para o cenário da "grande política", com uma pesquisa sobre o Congresso Nacional, eu havia elegido investigar o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra, o MST, então no

auge de sua capacidade mobilizadora e contundência política. Como em todas as circunstâncias em nossa relação de orientação, Mariza acolheu a minha escolha numa atitude refletida, pautada na ética do respeito à autonomia intelectual da iniciante e à liberdade de compor minhas interlocuções e bricolagens teóricas, bem como definir o objeto de pesquisa. Essa postura fundamentada em princípios[35] balizou sua conduta na relação de orientação com a marca da serenidade e do rigor, colorindo com tons de especial sutileza o matizado tecido dessa complexa e delicada relação,em que razão e emoção caminham de mãos dadas.

Em janeiro de 1997, estando em um acampamento dos sem-terra no município de Goiás, antiga sede do governo do estado, tomei conhecimento da intenção dos dirigentes do MST de realizar uma grande marcha até Brasília. Eu havia caminhado sozinha por uma estrada de terra até o acampamento no interior da fazenda ocupada, pois uma interdição policial limitava o acesso a ele. Eram dias de repressão ao MST, que contava com alguns de seus líderes presos em vários estados da Federação. Com o propósito de "chamar a atenção da sociedade" para a violência no campo, a criminalização do movimento e sua causa da reforma agrária, os sem-terra conceberam a ousada meta de atravessar o território brasileiro a pé rumo à capital do país, num percurso de dois meses. Intitulado "Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça", o evento transcorreu de 17 de fevereiro a 17 de abril de 1997, quando foi finalizado com um ato público de protesto que reuniu milhares de pessoas em Brasília. Os sem-terra caminharam até a capital federal organizados em três colunas, em cada uma percorrendo mais de mil quilômetros: os marchantes da Coluna Sul partiram da Praça da Sé, em São Paulo, os da Coluna Sudeste iniciaram a caminhada em Governador Valadares, Minas Gerais, e os da Coluna Oeste tiveram como ponto de partida a cidade matogrossense de Rondonópolis.

Decidi acompanhar a marcha com os sem-terra da Coluna Sul. Após um ato público em frente à Catedral paulista, partimos em caminhada. Formando fileiras de centenas, seguíamos a pé pelas estradas durante o dia; adentrávamos nas cidades caminhando e, em cada uma delas ao longo do percurso, atos públicos eram realizados, geralmente no final da tarde; das praças centrais, seguíamos até o local de pernoite, que, em longos trechos da caminhada, foram acampamentos improvisados à margem das rodovias. Após os dois meses, as três colunas reuniram-se para uma grande manifestação em Brasília no dia 17 de abril, tornado Dia Internacional de Luta pela Reforma Agrária em memória do massacre de Eldorado dos Carajás, ocorrido um ano antes, em que 19 sem-terra foram mortos pela Polícia Militar do Pará, em ação ordenada pelo então governador do estado Almir Gabriel.

Delimitada no tempo e no espaço, ação coletiva de caráter expressivo, a Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça demarcou uma esfera excepcional no curso da vida social, podendo assim ser considerada um ritual de longa duração. Com o aporte da teoria dos rituais, o relato etnográfico da marcha, atento ao decurso da ação social e ao contexto que lhe conferiu relevância e significação, permitiu tomá-la um *locus* privilegiado de investigação do MST como ator político e do contexto sociocultural que o balizou. Na trilha de Marcel Maus (2003), procurei desvendar a interação e os nexos significativos entre agente, ato e sociedade (Chaves, 2000).

Formas padronizadas de ação culturalmente definidas,contando com participação coletiva, os rituais concorrem para uma intensificação da vida social, tal como ocorreu em 1997, quando a Marcha dos Sem-Terra foi ganhando ressonância à medida que avançava em direção à capital do país. A relevância e a significação foram conquistadas à medida que a marcha acionava ideias e valores consagrados — como os ideais cristãos do direito à vida e à justiça — por meio de um repertório de símbolos. A imagem de homens, mulheres, velhos e crianças seguindo em fileira, a pé, pelas estradas do país trazia ressonâncias de procissões, peregrinações, marcha militar e passeata política.[36]

A mistura de formas tradicionais evocadas pela marcha, tanto quanto o conteúdo da mensagem vocalizada por seus líderes, conferiu-lhe um êxito simbólico inesperado pelas autoridades públicas federais.[37] Como ensina Tambiah e o estudo da Marcha dos Sem-Terra confirma, nos rituais, forma e conteúdo se conjugam. Aliando ação e representação, eles ativam ideias e crenças culturais essenciais por meio de atos padronizados. Fazem mais: atualizam cosmologias, referindo-as ao contexto em que ocorrem. Por força das convenções culturais, são capazes de desencadear efeitos pragmáticos por meiodo poder simbólico de que são portadores. Ao longo do caminho, os sem-terra evocaram ideais fundamentais da democracia, como a igualdade de direitos, a garantia de justiça a todos os cidadãos, incluindo ainda demandas concretas, como emprego e terra. Ao fazê-lo, acionaram promessas não cumpridas do ordenamento jurídico-legal, fundamento de um contrato social que, embora ideal, é fonte de legitimidade do poder político e das instituições que o constituem. No dia marcado para a chegada a Brasília, milhares de manifestantes vindos de todo o país juntaram-se aos sem-terra no ato de encerramento da marcha, expressando uma legitimação do MST e de sua causa que obrigou um recuo momentâneo das autoridades públicas. Com esse feito, os sem-terra foram recebidos em audiência pelos presidentes de cada um dos três poderes da República, a quem apresentaram livremente suas reivindicações.

Com características expressivas e pragmáticas, segundo Tambiah, os rituais tanto representam o cosmos quanto legitimam hierarquias sociais. Como a investigação da Marcha dos Sem-Terra demonstrou, porém, os rituais podem ser também formas de manifestação do dissenso, e ao indexarem conteúdos referenciais convencionais a novos atores, legitimando-os e às suas ideias e formas de ação, apontam para a possibilidade de padrões inovadores de relacionamento social, ativando potencialidades latentes da cosmologia (Chaves, 2000). Como ações expressivas convencionais referidas a um contexto específico, rituais são capazes de desencadear efeitos criativos, perlocucionários. Justamente porque são eventos padronizados sujeitos à diversidade das performances e às condições sociais variáveis em que são dramatizados, eles também podem concorrer para a construção de novas legitimidades.

Passadas quase duas décadas da grande marcha dos sem-terra, Brasília e outras capitais e cidades do país deram lugar a novas manifestações, reunindo milhares de pessoas em protesto político em ruas e praças públicas. Desde as manifestações de junho de 2013, as grandes cidades brasileiras foram tomadas por uma sequência de atos políticos de teor variado — começando com protestos localizados em torno do aumento da tarifa de ônibus em São Paulo, as ruas e praças encheram-se de multidões formadas por atores portando as mais diversificadas bandeiras, e, num crescendo, tornaram-se palco de uma luta política mais ampla em torno da destituição do mandato da presidente eleita Dilma Rousseff. A complexidade do fenômeno demanda investimentos conjuntos de pesquisa que muito se beneficiariam do trabalho de Tambiah, tanto por sua inspiradora abordagem dos rituais quanto pelo inovador e criativo *Leveling crowds*[38] — o que mostra a atualidade desse autor e do recurso teórico-metodológico dos rituais que Mariza ajudou, como ninguém, a difundir entre nós.

***

Se a imaginação antropológica é inevitavelmente marcada pelo contexto sócio-histórico em que se assenta — na dupla face da disciplina, a voltada para os universos sociais pesquisados e a volvida para a sociedade do pesquisador —, a consciência clara dessa inflexão mostra-se necessária para a assunção das responsabilidades éticas que todo conhecimento comporta, assim como para quaisquer aspirações universalizantes, no sentido de um diálogo multicentrado, que seus agentes sustentem. Onde nos acontece viver, que questões ocorre-nos

indagar, quais eventos nos sucede testemunhar? Como ponderava um velho pensador ao se debruçar sobre a equívoca vocação do estudioso do mundo social, diante de tantas incertezas, "resta-nos trabalhar, trabalhar e atender às exigências do momento" (Weber, 1982:183). De uma forma constitutiva, delas não nos é possível prescindir, nem desejável esquivar. A coragem de enfrentar o desafio de buscar os dragões da pesquisa, com a promessa de recompensas sempre contida nessa aventura, é um legado perene e inestimável presente na obra e na arte de ensinar de Mariza Peirano.

Definitivamente, há dívidas para as quais não há retribuição à altura. À Mariza, minha *elder* principal, resta-me tão somente prestar homenagem e expressar gratidão, manter o propósito sincero, mas de êxito incerto, de transmitir o legado de sua tão generosa quanto ambiciosa visão da antropologia, e com ela passar adiante a herança de linhagens que em muito nos ultrapassam.

(*) Agradeço a Soraya Resende Fleischer e Cristina Patriota de Moura pelo cuidado e atenção na leitura, e pelas sugestões feitas à primeira versão deste texto.

Christine de Alencar Chaves é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. E-mail: christinechaves@gmail.com

Notas

1.A metáfora citada por Peirano (1992b, 1995c, 2006b) é de Clifford Geertz: "examinar dragões; não domesticá-los ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria, é tudo em que consiste a antropologia" (2001:65).

2. Expressão emprestada do antropólogo indiano T. N. Madan.

3. O tema da etnografia parece surgir em continuidade com o interesse de Peirano pela natureza social do conhecimento antropológico como sistema de conhecimento e representação da sociedade, diretriz da tese de doutorado (1981), e também como

desdobramento de uma antropologia dos saberes antropológicos contemporâneos e da configuração nacional que estrutura o mundo moderno (Peirano, 1992a; Dias Duarte, 1993). A antropologia em perspectiva comparada permanece como uma de suas áreas de interesse e pesquisa.

4. A proposta de uma antropologia da antropologia é distinta de uma abordagem historiográfica, como a autora busca frisar: trata-se de um percurso analítico que busca a *história teórica*, a análise crítica, propriamente teórica, feita pelos antropólogos sobre sua própria disciplina (Peirano, 1995).

5. As *teorias etnográficas* são fruto do encontro da teoria nativa e da teoria social que constitui a bagagem do pesquisador. Como elas, os *fatos etnográficos* são feitos intelectuais, realização teórica construída a partir da experiência empírica.

6. Em minha experiência, noto que, além da transmissão do conhecimento teórico acumulado pela disciplina, a arte de ensinar antropologia requer a capacidade de comunicar uma disposição de abertura empática para com os outros. Tal abertura começa na leitura não dogmática dos autores, mas não se encerra nela, pois supõe também uma disposição própria do estudante — o que define sua inclinação vocacional à antropologia ou não. Nesse sentido, além de um exercício de transmissão de conhecimentos, ensinar antropologia é uma forma de educação da sensibilidade. Em "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem", Lévi-Strauss (1976) tangencia o tema ao tratar das características fundamentais desse autor, em cuja obra e biografia identifica um etnólogo *avant de lettre*.

7. As referências apresentadas aqui e ao longo do texto não têm a pretensão de ser exaustivas. Esses e outros temas e debates recorrentes encontram-se disseminados na obra de Mariza Peirano.

8. Expressão de reconhecimento intelectual, a participação em inúmeros fóruns de discussão acadêmica é um meio adicional de influência de Mariza Peirano.

9.As informações constam do currículo da autora, disponível em http://www.marizapeirano.com.br/arquivos/CV.pdf (acesso em 29 de março de 2016). Em vista do ano referido, 2001, certamente há uma defasagem de informação quanto ao número de cursos ofertados.

10. Até o momento, foram vinte orientações: três monografias de graduação, seis dissertações de mestrado e sete teses de doutorado, além de quatro supervisões de pós-doutorado. Mas, como ela própria observa em "Etnografia e rituais", nesta coletânea, além dos orientandos, há os "afilhados", aqueles que tiveram uma influência sua direta e reconhecida na produção das teses e dissertações. A estes, acrescento a enorme influência de sua visão da antropologia exercida tanto de maneira direta, em sala de aula, quanto indireta, por meio da sua obra escrita.

11. "Este é, talvez, um projeto que para nós se mostra mais congenial, já que fornece a perspectiva de combinar ao mesmo tempo a tradição intelectual brasileira com o melhor da herança sociológica e holista da antropologia" (Peirano, 2006b:84).

12. “Por mais que a historiografia da antropologia origine cada vez mais dados a considerar, as diversas *histórias teóricas*, resultado de reconstruções da teoria que permite iluminar dados etnográficos novos, são fenômenos internos à prática disciplinar” (Peirano, 1997:68).

13. Em “A história que me orienta” (2014b), Mariza Peirano faz um generoso relato das suas motivações para a escolha desse estilo de programa de curso. Vide particularmente as páginas 25-27.

14. Vale lembrar que, em outra frente de atuação, Mariza fundou, com Luiz Antônio de Castro Santos, o grupo de trabalho Pensamento Social no Brasil, reunido pela primeira vez na Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), em Nova Friburgo (RJ), em 1981 e 1982.

15. Uma qualidade também reconhecida e apreciada no orientador David Maybury-Lewis (Peirano, 2008b:563-564).

16. O que se realiza desde sua tese de doutorado, defendida em Harvard, em 1981, intitulada *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*; desdobra-se em suas pesquisas em antropologias comparadas; e se apresenta igualmente em sua frente de pesquisa sobre documentos. Esta, por sinal, ilustra a atualidade de sua interpretação sobre as características da formação da disciplina entre nós, em que o apuro teórico com intenção universalista e comparativa é combinado com um compromisso ético-cidadão.

17. “Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem, não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (Marx, 1978:17).

18. O curso foi ofertado no primeiro semestre de 1988.

19. Ofertado no primeiro semestre de 1989.

20. Esse foi o objetivo definido em texto introdutório do programa da disciplina.

21. “A Índia das aldeias e a Índia das castas” (Peirano, 1987) e “Debates e embates na antropologia: o diálogo Índia e Europa” (Peirano, 1990) são análises da polêmica.

22. O tema foi posteriormente objeto de análise em “Desterrados e exilados: a antropologia no Brasil e na Índia” (Peirano, 2003).

23. À época, já havia a intenção de constituir um grupo interinstitucional de pesquisa sobre a política, possibilidade então aventada por Mariza. Ele viria a se concretizar alguns anos mais tarde, em 1998, quando eu realizava a pesquisa de doutorado, como Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), por meio do projeto *Uma antropologia da política: rituais, representações e violência,* apoiado pelo PRONEX/CNPq.

24. Em um texto denso e curto, Palmeira (1992) propõe uma crítica contundente a essa concepção individualista do voto.

25. Cursei Ritos Sociais com a turma de 1994.

26. A participação de John Comerford no evento e na presente seção de homenagem ilustra essa influência. Além da Universidade de Brasília, o curso de Ritos Sociais foi

ministrado no Museu Nacional da UFRJ, em 1993 e 2010. Atualmente, ele tem sido ofertado apenas como disciplina de gabinete para orientandos de pós-doutorado.

27. A linhagem de Mariza também é um exemplo da importância e frequência das afinidades eletivas na constituição das linhagens intelectuais, às vezes mais determinantes do que as filiações institucionais. Em sua múltipla filiação, é possível discernir distintos elos genealógicos: Durkheim, Mauss, Dumont; Weber, Geert; Malinowski, Leach, Tambiah.

28. Trata-se do curso *Ritual as Communication*, acompanhado provavelmente em 1976, em Harvard (Peirano, 2012).

29. A citação é do texto introdutório à última versão do programa de Ritos Sociais, ofertado na UnB em 2006. Grifo no original.

30. A questão da eficácia passou a ser explicitamente tematizada no curso em 1997, com a inclusão de Marcel Mauss, com o *Esboço de uma teoria geral sobre a magia*, na bibliografia. Nas versões do programa de 1997 e 2000, Mauss comparecia ao lado de Henry Hubert, com o *Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício*. Foi em 2004 que Lévi-Strauss, em *Finale* de *L'homme nu*, passou a figurar, na primeira parte do programa, ao lado de Tambiah, Leach e Turner.

31. A inclusão de trabalhos de ex-alunos ocorre, inicialmente como bibliografia complementar, a partir do programa de 1994. Reunindo ex-alunos do Museu Nacional (UFRJ) e da UnB que realizaram o curso, Mariza organizou, em 2000, um seminário intitulado Uma Análise Antropológica de Rituais. O seminário deu origem ao livro *O dito e o feito: ensaios de antropologia de rituais*, publicado na Coleção Antropologia da Política, do NuAP.

32. Todos os exemplos citados encontram-se no já referido livro *O dito e o feito*, organizado por Mariza.

33. "Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition). Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values — I derive this concept from Peirce — being attached to and inferred by actors during the performance" (Tambiah, 1985:128).

34. Mote de um artigo publicado por Mariza em 1992, "Artimanhas do acaso".

35. "Ao orientador cabe manter uma distância respeitosa, mas comprometida, com o orientando e seu ritmo de trabalho. Não se trata de co-autoria: a tese será apenas de um autor — e o iniciante tem direito inalienável a dúvidas e descobertas que são suas" (Peirano, 2006a:75).

36. As dificuldades e alegrias da empreitada estão retratadas em minha tese, que depois virou livro (Chaves, 2000). Os desafios éticos da pesquisa foram tema do artigo "Os limites do consentido" (Chaves, 2006).

37. Em veículos de comunicação social, as autoridades públicas prognosticavam o fracasso da marcha. O próprio ministro da Justiça do governo Fernando Henrique Cardoso, Nelson Jobim, empreendeu uma contramarcha para instar os governadores de estado a reprimir, com ações da Polícia Militar, as ocupações de terra pelo MST.

38. Para apreciações críticas do livro de Tambiah, ver Chaves (1999) e Comerford (1998).

Referências

CANDIDO, Antonio. 1987. "Literatura e subdesenvolvimento". In: ______. *A educação pela noite*. São Paulo: Ática. pp. 140-162.

CHAVES, Christine de Alencar. 1996. "A pessoa política". In: Moacir Palmeira & Marcio Goldman (orgs.). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contracapa. pp.127-164.

______. 1999. "A face anônima da democracia moderna". *Anuário Antropológico*, 97:249-257.

______. 2000. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra: um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

______. 2003. *Festas da política: uma etnografia da modernidade no sertão (Buritis-MG)*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

______. 2006. "Os limites do consentido". In: Claudia Fonseca & Jurema Brites (orgs.). *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC. pp. 36-58.

COMERFORD, John. 2001. "Reuniões camponesas, sociabilidade e lutas simbólicas". In: Mariza Peirano (org.). *O dito e o feito: ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 149-170.

______. 1998. Tambiah, S. J. *Leveling crowds: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press (Resenha). In: *Mana*, 4, (1).

DIAS DUARTE, Luiz Fernando. 1993. "Entre o uno e o múltiplo: resenha de uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas, de Mariza Peirano". *Jornal do Brasil, Caderno Ideias*, 27 de março.

GEERTZ, Clifford. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem". In: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 41-51.

MARX, Karl. 1978. *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MAUSS, Marcel. 2003. "Esboço de uma teoria geral da magia". In: ______. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp.47-182.

NuAP. 1998. Por uma antropologia da política: rituais, representações e violência. *Cadernos Nuap*, 1.

PALMEIRA, Moacir. 1992. "Voto, racionalidade ou significado?". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 7(20):26-30.

PEIRANO, Mariza. 1981. *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*. PhD Thesis, Harvard University.

_____ . 1987. "A Índia das Aldeias e a Índia das Castas". *Dados,* 30(1):109-122.

______.1990. "Debates e embates na antropologia: o diálogo entre Índia e Europa". *Dados*, 33(1):119-145.

______. 1992a. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UnB.

______. 1992b. "À procura de dragões: ensino e pesquisa em antropologia". *Humanidades*, 29:369-371.

______. 1992c. "Artimanhas do acaso". *Anuário Antropológico*, 89:9-21.

______. 1995a. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

______. 1995b. "Trilhas indianas da antropologia". *Anuário Antropológico, 94*:293-300.

______. 1995c. "Um ponto de vista". In: Eliana G. F. Pessanha & Gláucia Villas Boas (orgs). *Ciências sociais: ensino e pesquisa na graduação*. Rio de Janeiro: J.C. Editora. pp. 135-146.

_____ . 1995d. "O poder da etnografia". *Anuário Antropológico*, 94:273-280.

______. 1997. "Onde está a antropologia?". *Mana*, 3(2):67-102.

______. 1999. "A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil". *Série Antropologia*, 255.

______. 2000. "A análise de rituais e eventos". In:______. (org.). Análises de eventos & rituais. *Série Antropologia*, 282. 128p.

PEIRANO, Mariza. 2000b. "Max Weber e a Antropologia. Micro-etnografia e Macro-sociologia: religião e política nas *histórias teóricas* da Antropologia". In: Jessé Souza (org.). *A Atualidade de Max Weber.* Brasília: Edunb.

______. (org.). 2001a. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

______. 2001b. "Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica". In: ______. (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 9-14.

______. 2001c."A análise antropológica de rituais". In: ______. (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

______. 2003a. "Desterrados e exilados: a antropologia no Brasil e na Índia". In: Dilip Loundo & Michel Misse. *Diálogos tropicais: Brasil e Índia*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. pp 103-114.

______. 2003b. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Coleção Ciências Sociais Passo a Passo. 57pp.

______. 2004. "In This Context": as muitas histórias da antropologia". In: H. Pontes, L. Schwarcz, F. Peixoto (orgs). *Antropologia, Histórias e Experiências*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

______. 2006a. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

______. 2006b. "Um ponto de vista sobre o ensino da antropologia". Miriam P. Grossi, Antonella Tassinari, Carmen Rial (orgs). *Ensino de antropologia no Brasil: formação, práticas disciplinares e além fronteiras*. Blumenau: Nova Letra.

______. 2006c. "Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e performance". *Campos*, 7(2):9-16.

______. 2008a."Etnografia ou a teoria vivida". *Ponto Urbe*, 1(2).

______. 2008b. "Lembranças: David Maybury-Lewis (1929–2007)". *Mana*, 14(2):563-570.

______. 2012. "40 anos após a Pós". Texto apresentado na comemoração dos 40 anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 29 de outubro.

______. 2013a. “Com que direito? Um depoimento sobre estudantes, temas e orientadores na antropologia”. *I Conversas da Kata*, Brasília, Universidade de Brasília. Disponível em: http://www.marizapeirano.com.br/diversos/com_que_direito_conversasdakata_2013.pdf. Acesso em 20 de março de 2016.

______. 2013b. “People and ideas travel together: Tambiah’s approach to ritual and cosmology in Brazil”. In: Felicity Aulino, Miriam Goheen & Michael Tambiah (eds). *Radical egalitarianism, local realities, global relations*. New York: Fordham University Press. pp. 137-145.

______. 2014a. “Etnografia não é método”. *Horizontes Antropológicos*, 20:377-391.

______. 2014b. “A história que me orienta”. In: Parry Scott, Roberta Bivar Campos & Fabiana Pereira (orgs.). *Rumos da antropologia no Brasil e no Mundo: geopolíticas disciplinares*. Recife: Editora UFPE, pp. 17-33.

SANTOS, Ana Flávia M. 2001. “Peirce e *O Beijo no Asfalto*”. In: Mariza Peirano (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 43-58.

TAMBIAH, Stanley J. 1985. “A performative approach to ritual”. In: ______. *Culture, thought and social action*. Cambridge: Harvard University Press. pp. 113-169.

______. 1997. *Leveling crowds: ethnonactionalist conflicts and collective violence in South Asia*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press. 395 pp.

TEIXEIRA, Carla Costa. 2001. “Das *Bravatas*: mentira ritual e retórica da desculpa na cassação de Sérgio Naya”. In: Mariza Peirano (org.). *O dito e o feito: ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp.113-132.

TRAJANO FILHO, Wilson. 2001. “A nação na *web*: rumores de identidade na Guiné-Bissau. In: Mariza Peirano (org.). *O dito e o feito: ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 83-112.

WEBER, Max. 1982. “A ciência como vocação”. In:______. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 154-186.